El franquismo y la apropiación del pasado.

El uso de la historia, de la arqueología y de la historia del arte para la legitimación de la dictadura.

Francisco J. Moreno Martín (Ed.)

Juan Pedro Bellón Ruiz
Gonzalo Ruiz Zapatero
Sonia Gutiérrez Lloret
Irene Mañas Romero
Carlos Tejerizo García
Martín F. Ríos Saloma
Julio Escalona Monge
Cristina Jular Pérez-Alfaro
Isabel Alfonso Antón
Alejandro García Sanjuán
Jesús Lorenzo Jiménez
Paulo Almeida Fernandes
Daniel Ortiz Pradas
Miguel Hermoso Cuesta
Josemi Lorenzo Arribas

Editorial Pablo Iglesias

© de esta edición, julio de 2016
Editorial Pablo Iglesias
Ferraz, 35 - 1º izquierda
28008 Madrid
teléfono: 91 310 43 13
editorial@fpabloiglesias.es
www.fpabloiglesias.es

Diseño de la colección:
gráfica futura

Maquetación:
Yolanda López

Producción:
nemac comunicación, servicios editoriales

ISBN: 978-84-95886-76-7
Deposito legal: M-8204-2017

GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE

Actividad subvencionada por el Ministerio
de Educación, Cultura y Deporte

Al-Andalus en el nacionalcatolicismo español: la historiografía de época franquista (1939-1960)

Alejandro García Sanjuán
Universidad de Huelva.

1. Introducción

Para empezar, quisiera establecer como punto de partida una clarificación al título de esta intervención. Mi objetivo aquí no se centra de manera específica en el discurso ideológico e historiográfico del nacionalcatolicismo, dado que, como veremos a continuación, ello nos conduciría de forma directa a la noción de Reconquista, es decir, a la negación de al-Andalus. En realidad, lo que pretendo en este trabajo es, más bien, analizar ciertas características de los estudios de al-Andalus durante la dictadura franquista, dentro del marco nacionalcatólico imperante en esa época.

En segundo lugar, para poder obtener una correcta comprensión de las características de los estudios sobre al-Andalus en esta etapa debemos, en primer lugar, retrotraernos al siglo XIX, momento en el que no solo se configura la ideología nacionalcatólica, sino en el que se fundan los modernos Estudios Árabes, disciplina a la que, de manera tradicional, le ha correspondido ocuparse de la parte islámica de la Edad Media ibérica.

2. Al-Andalus, monopolio de los Estudios Árabes

En España, hablar de al-Andalus equivale a hablar sobre Arabismo. En 1950, en el marco de un texto de singular importancia al que me referiré de manera detallada más adelante, Emilio García Gómez, maestro indiscutido de los arabistas españoles en la época, realizaba lo que podemos calificar como una auténtica 'declaración de independencia', afirmando de manera rotunda la soberanía de dicho campo académico respecto al estudio de lo que entonces era denominado de manera habitual como la 'España musulmana'.

El texto en cuestión comienza calificando de 'achaque lastimoso' la ignorancia del árabe por parte de los cultivadores de 'nuestra historiografía medieval contemporánea' y, al mismo tiempo, niega por completo que la función de los arabistas pueda consistir en el desempeño de una labor auxiliar respecto a los medievalistas como traductores de las fuentes árabes a las que los segundos, por falta de formación y conocimientos, no son capaces de acceder. Semejante pretensión, que no duda en calificar como 'extravagancia', es rechazada por García Gómez con una rotunda declaración: 'se clausuró la escuela de los traductores de Toledo'. En definitiva, hasta el momento en el que los medievalistas sepan árabe, concluye, la historia de la España musulmana seguirá siendo un dominio soberano de los arabistas[1]:

> *La historia de la España musulmana no pueden, evidentemente, hacerla los historiadores medievalistas de profesión, a juicio suyo no necesariamente arabistas, sino los arabistas de oficio, a juicio suyo no necesariamente historiadores.*

Aunque esta explícita proclamación de soberanía académica tiene un contexto específico que conviene conocer y al que me referiré más adelante, lo cierto es que García Gómez no hacía más que constatar un fenómeno con hondas raíces en nuestro país y que sin duda lo singularizaba respecto a su entorno inmediato.

---

1 Emilio GARCÍA GÓMEZ, "La trayectoria Omeya y la civilización de Córdoba", en Evariste LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana (711-1031). La conquista. El Emirato. El Califato*, volumen IV de *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1950, p. x.

La consolidación del Orientalismo como disciplina académica en la Europa del siglo XIX fue un proceso desarrollado en conexión muy directa con la expansión de los imperios coloniales, sobre todo en los casos de Francia e Inglaterra, que conformarán las dos tradiciones más importantes al respecto, seguidas por Alemania y Holanda. En España las cosas se produjeron de una forma muy distinta, dado que dicho Estado no dispuso de territorios coloniales en tierras árabes hasta la creación del Protectorado de Marruecos en 1913. Por el contrario y frente al resto de las potencias europeas de la época, se daba la circunstancia de que en la Península Ibérica se había desarrollado una importante tradición histórica árabe e islámica. Por lo tanto, los Estudios Árabes tuvieron desde el principio en España una función muy definida, la de rescatar esa parte del pasado peninsular, con una visión muy marcadamente doméstica, frente a la dimensión exterior, internacional, que sería propia del Orientalismo europeo.

Debido a esta circunstancia, la orientación historicista marcó la evolución de los estudios árabes en España desde la figura de quien es considerado su fundador, el sevillano Pascual de Gayangos (1809-1897), primer catedrático de lengua árabe en la Universidad Central en 1843[2]. A ello responderá también la labor de los principales arabistas de la época, tales como Eduardo Saavedra (1829-1912), autor de la primera monografía sobre la conquista musulmana de la Península (*Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid, 1892), o Francisco Javier Simonet (1829-1897), cuya obra más conocida es su célebre *Historia de los mozárabes de España* en la que su autor daba rienda suelta a sus fuertes tendencias islamófobas, en consonancia con su afinidad ideológica al Carlismo[3].

La misma orientación tendrá la labor del sucesor de Gayangos en la cátedra de Madrid, el aragonés Francisco Codera Zaidín (1836-1917), quien, entre otros trabajos, dio un enorme impulso a la edición de fuentes árabes andalusíes con la publicación de la Bibliotheca Arábigo-Hispana entre 1882-1895. Ello revela que incluso la labor más estrictamente filológica de edición de textos respondía en el arabismo español a esa vocación 'interior', destinada a rescatar el pasado árabe local.

---

2 Manuela MANZANARES DE CIRRE, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1972, pp. 83-101.

3 Bernabé LÓPEZ GARCÍA, "Origen, gestión y divulgación de la *Historia de los Mozárabes* de Francisco Javier Simonet (con una bibliografía del Simonet publicista)", *Awraq*, 22 (2001-2005), pp. 183-212.

Esta situación singular de los Estudios Árabes en España, calificada por Bernabé López como 'ensimismamiento andalusista'[4], habrá de tener unas consecuencias determinantes en relación con distintos aspectos, cuyas secuelas, en buena medida, se han mantenido vigentes hasta la actualidad. En primer lugar, respecto a la evolución del Arabismo, que ha seguido manteniendo la misma seña de identidad hasta épocas recientes, a tal punto que la labor estrictamente lingüística ha brillado por su ausencia, no llegando a producir 'instrumentos propios y de alto nivel científico para el estudio del árabe' hasta finales del siglo XX[5]. Pero, asimismo, esta circunstancia produciría unas consecuencias no menos relevantes para el propio conocimiento de la historia de al-Andalus, que quedó adscrito a una disciplina específica y ajena, por su naturaleza académica, a los estudios históricos, en general, y a los de la Edad Media, en particular.

Como resultado de ello, el estudio de la historia medieval de España quedaría dividido en dos campos diferenciados: la parte musulmana correspondería a los Estudios Árabes, mientras que los medievalistas se encargarían de la parte cristiana. Se generaba, de esta forma, una realidad académica e historiográfica que podemos calificar como profundamente anómala, artificial y antinatural, que ha generado nefastas consecuencias para el conocimiento histórico y que, por desgracia, ha tenido continuidad hasta nuestros días. Entre dichas consecuencias no ha sido la menor la de un excesivo apego entre los medievalistas al paradigma de la Reconquista, lo que, de manera inevitable, ha generado en numerosas ocasiones la elaboración de un discurso histórico parcial, sesgado y tendencioso[6].

Los intentos que se han desarrollado en España por paliar esta artificial situación de división de la historia medieval en dos campos académicos diferenciados no lograron culminar con éxito. No hay espacio

---

[4] Bernabé LÓPEZ GARCÍA, "30 años de Arabismo español: el fin de la almogavaría científica (1965-1997)", *Awraq*, 18 (1997), p. 11.

[5] Manuela MARÍN, "Reflexiones sobre el arabismo español: tradiciones, renovaciones y secuestros", *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*, 1 (2014), p. 3.

[6] La más reciente manifestación de esta tendencia la representa el libro de Rafael SÁNCHEZ SAUS, *Al-Andalus y la cruz. La invasión musulmana de Hispania*, Barcelona, Stella Maris, 2016. *Véase al respecto* "La persistencia del discurso nacionalcatólico sobre el medievo peninsular en la historiografía española actual", *Historiografías*, revista de historia y teoría, 12 (2016), 132-153.

suficiente en este trabajo para entrar a detallar la relación entre el Arabismo y los Estudios Medievales durante la primera mitad del siglo XX, cuando se produjeron dos fracasados ensayos de integración. Primero, la creación del Centro de Estudios Históricos en 1910, que fue abandonado de forma abrupta por los arabistas en 1916[7]. Ya durante la II República se crearon las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada en 1932[8], cuyo funcionamiento, con las premisas que disponía el decreto de su fundación, quedó truncado tras la Guerra Civil. En cualquier caso, conviene ahora volver a recordar el texto de García Gómez, el cual evidencia que, en no pocas ocasiones, esa situación de división en campos de estudio diferenciados ha servido para la delimitación de auténticos 'cotos académicos privados'.

Como decía al principio, la afirmación de García Gómez sobre el monopolio de la España musulmana por los arabistas iba dirigida a un interlocutor innombrable, pero no por ello desconocido. Se trata, obviamente, de Claudio Sánchez-Albornoz, quien desde la lejanía de su exilio argentino siguió desarrollando, con admirable tenacidad, una intensa labor historiográfica, dando, además, continuidad a la propuesta de integrar el estudio de al-Andalus dentro de la óptica del Medievalismo, en particular, de sus fuentes cronísticas. Así lo revela la inclusión, en el marco de su *En torno a los orígenes del feudalismo* (Mendoza, 1942), de un extenso apartado, de casi 400 páginas de extensión, dedicado a las fuentes árabes. Poco después ratificaría esta línea de trabajo con otra monografía, *El Ajbar Maymu'a. Problemas historiográficos que suscita* (Buenos Aires, 1944), así como otras publicaciones puntuales[9].

El interés de Sánchez-Albornoz por las fuentes árabes, que lo singulariza de forma extraordinaria dentro del panorama académico de la época, no podía dejar de ser vista desde el Arabismo como un mero

7 Véase Manuela MARÍN y otros, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios. Introducción, catálogo e índices*, Madrid, CSIC, 2009, pp. 107-138.

8 Juan CASTILLA BRAZALES, "La Escuela de Estudios Árabes: desde sus inicios hasta el nacimiento del CSIC", en Miguel Ángel PUIG-SAMPER, *Tiempos de investigación: JAE-CSIC, cien años de ciencia en España*, Madrid, CSIC, 2007, pp. 167-174. Versión online en la página web de la Escuela de Estudios Árabes: http://www.eea.csic.es/la-escuela-de-estudios-arabes-desde-sus-inicios-hasta-el-nacimiento-del-csic/.

9 Alejandro GARCÍA SANJUÁN, "La aportación de Claudio Sánchez-Albornoz a los estudios andalusíes", *Revista de Historiografía*, 2 (2005), pp. 143-153.

ejercicio de diletantismo intrusista, tal y como revela el texto citado de García Gómez. El propio medievalista madrileño se encargó de manifestar sus malas relaciones con dicho arabista en su célebre réplica a Lévi-Provençal, publicada en 1958, en la que, al mismo tiempo, expresaba su añoranza por la anterior generación de arabistas, refiriéndose de forma explícita al maestro de García Gómez, sin duda con la intención de marcar de manera más clara las diferencias entre ambos: 'nunca podré olvidar la ayuda de Asín y de Antuña'[10].

Que los principales representantes del Arabismo y el Medievalismo español de la época mantuvieran estas tensas relaciones nos sitúa en el marco de una controversia que, rebasando los límites de lo estrictamente personal, revela un trasfondo vinculado a una situación académica anómala y no exenta de connotaciones ideológicas. Dichas relaciones fueron objeto de un excelente análisis por parte de Eduardo Manzano, lo cual me exime de la obligación de especificar aquí sus características y manifestaciones principales[11]. No obstante, considero que hay un aspecto que no ha sido por ahora contemplado y que, tal vez, merecería un análisis más detallado que, por mi parte, no tengo espacio suficiente para desarrollar aquí. Por debajo de todas sus diferencias personales, ideológicas, académicas e historiográficas, hay un elemento que unifica los planteamientos de ambos autores. Me refiero a su común esencialismo, que se manifiesta en la completa adhesión a una noción fundamental, la idea de la España musulmana.

3. La contribución del Arabismo al relato histórico nacional: la España musulmana

Reducido a la condición de monopolio del Arabismo, el estudio de al-Andalus había quedado de manera tradicional fuera de los márgenes del interés de los historiadores medievalistas españoles. Sin embargo,

---

10 Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, "La saña celosa de un arabista", *Cuadernos de Historia de España*, 27 (1958), pp. 5-42, citado a través de Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Estudios polémicos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 112.

11 Eduardo MANZANO, "*Desde el Sinaí de su arábiga erudición*. Una reflexión sobre el Medievalismo y el Arabismo recientes", en Manuela MARÍN (ed.), *Al-Andalus/ España, historiografías en contraste: siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 213-230.

como ha sabido mostrar Eduardo Manzano, esta situación no era solo el producto de una mera división en campos académicos diferenciados, sino de un fenómeno mucho más profundo, con fuertes raíces ideológicas, relacionado con la propia forma de entender el pasado y con la función que se le atribuía en la construcción de la identidad nacional. En efecto, como dicho autor afirma, a los Arabistas se les había encomendado en dicha labor un papel subsidiario, el de narradores de unos capítulos prescindibles de la historia[12].

3.1. El problema de la integración de al-Andalus en la historia de España

Dentro de un marco general en el que el objetivo fundamental de la práctica historiográfica se dirigía al establecimiento de los orígenes históricos y la evolución de la nación, en la España decimonónica se conformarán dos interpretaciones antagónicas sobre la valoración del pasado andalusí, de signo excluyente e integrador, respectivamente[13].

La perspectiva excluyente se vincula a la tradición nacionalcatólica, cuya premisa central radica en la afirmación de la identidad de lo español y lo católico con carácter exclusivo, de tal manera que no se concibe lo español al margen del catolicismo. Obviamente, desde esta premisa, el pasado andalusí, caracterizado por sus componentes árabe e islámico, no sólo no podía tener cabida alguna en la conformación de la identidad nacional española, sino que su destrucción era la condición indispensable para la consecución de ese propósito. Por lo tanto, el discurso nacionalcatólico tendrá uno de sus pilares conceptuales fundamentales en la noción de Reconquista, formulada en términos de lucha de liberación nacional frente al invasor extranjero y de restablecimiento de la natural identidad católica de los españoles, quedando al-Andalus reducido a la condición de mero paréntesis en la evolución de la muy católica nación española, auténtica 'anti-España' cuya eliminación era requisito imprescindible para poder restaurar la perdida unidad nacional.

[12] Eduardo MANZANO, "*Desde el Sinaí de su arábiga erudición*", op. cit. p. 223.

[13] Alejandro GARCÍA SANJUÁN, "Al-Andalus en la historiografía del nacionalismo españolista. Entre la España musulmana y la Reconquista (siglos XIX-XXI)", Diego MELO y Francisco VIDAL CASTRO (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus. Historia, cultura y legado del islam en la península ibérica*, Centro Mohammed VI para el diálogo de Civilizaciones, Coquimbo (Chile), pp. 65-104.

La figura central de la historiografía nacionalcatólica durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzo del XX fue el santanderino Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), el personaje más poderoso e influyente de su época en el ámbito de las Humanidades en España. Tuvo, además, una importante carrera política, con una inequívoca orientación: miembro de la Unión Católica, partido creado en 1881 por Alejando Pidal y Mon que se integra en el Partido Liberal-Conservador de Cánovas en 1884[14]. Menéndez Pelayo es autor de la más conocida y antológica formulación del nacionalcatolicismo español, inserta en su célebre *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), en la cual pondera la naturaleza de España como quintaesencia del catolicismo: 'España, evangelizadora de la mitad del orbe; España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra'. Su valoración de la fe católica no era, por supuesto, ajena al período medieval, sino que, al contrario, la consideraba la base fundamental de la Reconquista ('en siete siglos de lucha nos hizo reconquistar el patrio suelo')[15].

Como ha mostrado Martín Ríos, la influencia de la idea de Reconquista fue adquiriendo una dimensión cada vez más relevante durante el siglo XIX, y no sólo dentro del estricto marco académico[16]. Un simple detalle lexicográfico permite comprender su progresiva divulgación en ámbitos cada vez más amplios. En 1936, la 16ª edición del diccionario de la RAE recogía, por vez primera, el sentido historiográfico del término, definiéndolo de manera estrictamente coherente con el paradigma nacionalcatólico: 'Recuperación del territorio español invadido por los musulmanes y cuyo epílogo fue la toma de Granada en 1492'. Destacan en esta definición las ideas de 'territorio español', aplicado al contexto del reino visigodo, y la noción de 'invasión' como forma de caracterizar el origen de al-Andalus[17].

---

14 Ignacio PEIRÓ MARTÍN y Gonzalo PASAMAR ALZURIA, *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos*, Madrid, Akal, 2002, pp. 403-406.

15 Apud Alfonso BOTTI, *Cielo y dinero*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 37-38.

16 Martín RÍOS SALOMA, *La Reconquista, una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid-México, Marcial Pons y UNAM, 2011.

17 Esta definición se ha mantenido prácticamente inalterada hasta la última edición (23ª, 2014), que incorpora, sin embargo, una significativa novedad, sustituyendo 'español' por 'hispano': 'Recuperación del territorio hispano invadido por los musulmanes en 711 d. C., que termina con la toma de Granada en 1492'. Las sucesivas ediciones del diccionario hasta 1992 pueden consultarse en el *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*: http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle.

De este modo, la Reconquista llegará a alcanzar su apogeo durante el franquismo, momento en el que será glorificada como parte del discurso propagandístico de la dictadura, al igual que la noción de Cruzada, que será utilizada por la jerarquía de la Iglesia católica para legitimar el golpe de Estado del 18 de julio de 1936. La Reconquista quedaba, así, consagrada como concepto central del discurso nacionalcatólico.

El paradigma de la Reconquista no dejaba muchas opciones para la inserción de al-Andalus dentro del relato histórico nacional. En dicho discurso, su papel quedaba reducido a la condición de anti-España, una entidad cuya destrucción era condición imprescindible para la recuperación de la perdida unidad nacional. Esta realidad historiográfica tenía, como es lógico, un reverso académico. Hay que recordar que las estructuras institucionales del siglo XIX eran fuertemente conservadoras y estaban muy influidas por las ideas nacionalcatólicas, como evidencia el ya citado ejemplo de Menénez Pelayo. Así pues, de la misma forma que el objeto de estudio de los Arabistas resultaba prescindible en la construcción del relato histórico nacional, la propia lógica del discurso imperante abocaba a dichos académicos a la escasamente deseable condición de especialistas en la anti-España.

El Arabismo sólo tenía una opción para intentar solventar esta incómoda situación y consistía en amoldar su objeto de trabajo al objetivo común de construcción de la historia nacional. La única solución posible consistía, por lo tanto, en españolizar la historia de al-Andalus, de tal forma que los arabistas pudieran presentar su labor ante el resto del mundo académico y de la sociedad dentro de los parámetros ideológicos e historiográficos nacionales imperantes.

Así, frente al discurso excluyente de la Reconquista se va a desarrollar otro de signo opuesto, es decir, de naturaleza integradora, basado en la idea de la compatibilidad entre lo español y lo andalusí, un precepto que se afirmará a través de dos estrategias principales. La versión más moderada consiste en la idea de la valoración favorable de una aportación de ciertos elementos culturales y artísticos de al-Andalus en la conformación de la identidad nacional. De una forma más extrema, se va a plantear el principio de la esencial españolidad de lo andalusí, reduciendo sus contenidos 'foráneos', árabes e islámicos, a un mero epifenómeno de carácter superficial, sin verdaderas consecuencias sobre la identidad nacional.

Esta versión 'radical' del discurso integrador dará origen a la noción de la 'España musulmana', que se va a convertir en el elemento central que vertebra toda la producción de los arabistas, la auténtica 'seña de identidad', por así decirlo, de dicha disciplina. Su vigencia seguirá manteniéndose activa hasta la década de 1970, momento a partir del cual quedará erradicada del panorama historiográfico[18]. A pesar de su larga permanencia y de su condición de marca distintiva de toda una especialidad académica, será, en realidad, una solución falsa. Como ha indicado Eduardo Manzano, afirmar la idea de una 'España musulmana' no dejaba de ser un ejercicio de mera retórica, dado que en el marco ideológico fuertemente conservador imperante desde el siglo XIX, reforzado durante el franquismo, España solo podía definirse como católica[19].

Tal vez la conciencia de esa naturaleza subsidiaria y, en el fondo, prescindible, del papel del Arabismo en la elaboración del relato histórico nacional sea la que explique otra de las contradicciones que presiden la evolución de los estudios sobre historia de al-Andalus. A pesar de su decidida vocación historicista desde sus orígenes, resulta patente su escasa capacidad para producir visiones históricas de conjunto. Después de la denostada aportación del afrancesado José Antonio Conde (1766-1820), titulada *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas* (Madrid, 1820-1821, 3 vols.)[20], la única gran síntesis sobre la España musulmana publicada durante el siglo XIX fue la del orientalista holandés Reinhart Dozy, aparecida en Leiden en 1861 bajo el título de *Histoire des Musulmans d'Espagne: jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, y traducida al castellano ya en 1874 por Federico de Castro.

Esta tendencia se acentuará aún más incluso a partir del siglo XX, cuando se produce una reorientación hacia una visión más

[18] Mª Jesús VIGUERA, 'Al-Andalus y España. Sobre el esencialismo de los Beni Codera', en Manuela MARÍN (ed.), *Al-Andalus/ España, historiografías en contraste: siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 67-81, ha analizado este fenómeno.

[19] Eduardo MANZANO, "La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del Arabismo español", en Manuel C. FERIA GARCÍA y Gonzalo FERNÁNDEZ PARRILLA (coords.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 31.

[20] Manuela MANZANARES DE CIRRE, *Arabistas españoles del siglo XIX*, op. cit. pp. 65-76, analizó de forma amplia este criticismo.

decididamente culturalista del pasado andalusí. Aunque el Arabismo de comienzos del siglo XX reclamó la herencia de la tradición previa, reivindicando la denominación de 'Banu Codera'[21], sin embargo, ya Pedro Chalmeta señaló la importancia del cambio de tendencia que se introduce con dicha generación[22] hacia planteamientos de fuertes connotaciones idealistas, tal y como evidencia, sobre todo, la labor de Miguel Asín Palacios (1871-1944), marcada por un profundo anti-historicismo[23]. De hecho, durante el período franquista solo se publicó una monografía histórica de relevancia sobre la España musulmana, obra, también, de un investigador extranjero, que vendría a suceder, así, a la publicada por Dozy.

Me refiero, evidentemente, al célebre arabista e historiador francés Evariste Lévi-Provençal (1894-1956), autor de los volúmenes IV y V de la Historia de España Menéndez Pidal, aparecidos en 1950 y 1957 respectivamente. Ambos volúmenes no eran sino la traducción al castellano, realizada por el propio García Gómez, de su *Histoire de l'Espagne musulmane*, que había comenzado a publicarse en 1944 y que en 1950 fue reeditada por la editorial Maisonneuve. Con anterioridad a esa fecha, el único antecedente producido por los 'Banu Codera' se reduce a lo que el propio Lévi-Provençal denominaba 'el manualito de González Palencia, una ojeada estimable, pero demasiado rápida y condensada, de la historia hispano-musulmana'[24], refiriéndose así a la *Historia de la España musulmana* publicada por dicho arabista en 1925.

Que en una empresa historiográfica concebida desde unas premisas tan intensamente nacionalistas como la fundada por Menéndez Pidal[25] participase un autor extranjero resulta, no sólo un caso excepcional en el proceso de elaboración de esa magna obra, sino, además, un hecho muy

---

21 Emilio GARCÍA GÓMEZ, "Homenaje a Don Francisco Codera (1836-1917)", *Argensola. Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 2 (1950), p. 132.

22 Pedro CHALMETA, "A guisa de Prólogo", op. cit. p. 16. El mismo autor vuelve a insistir en ello en "Balance. Renovación-ampliación del cuestionario. Un ejemplo de análisis socio-económico", *Aragón en la Edad Media*, 9 (1991), pp. 321-322. La misma idea ha sido expresada en tiempos más recientes por otros arabistas, véase Manuela MARÍN, "Reflexiones sobre el arabismo español", op. cit. p. 4.

23 Eduardo MANZANO, "La creación de un esencialismo", op. cit. p. 36, citando a J. T. Monroe.

24 Evariste LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana (711-1031). La conquista. El emirato. El califato*, volumen IV de *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1950, p. xxxvii.

25 Carlos DARDÉ, "La idea de España en los tomos de la Historia de España dirigidos por Ramón Menéndez Pidal (1935-1980)", *Norba. Revista de Historia*, 19 (2006), pp. 205-218.

significativo respecto a otras cuestiones que conviene tomar en consideración. Por un lado, esa situación podría interpretarse como otra evidencia más de que, en realidad, al-Andalus no formaba parte de la historia de España, de ahí que no pareciese grave dejar su narración en manos de un autor extranjero. Sin embargo, que la situación no resultaba totalmente aceptable queda en evidencia al comprobar que el propio García Gómez se ve obligado a dar una justificación de las causas de dicha circunstancia, revelando ciertas contradicciones e inconsistencias[26]:

> *Escribíase la obra de Lévi-Provençal y salió a la luz mientras se planeaba este volumen de nuestra Historia. ¿Qué iban a hacer los arabistas españoles, entre quienes faltan hoy historiadores de profesión? ¿Emprender por su cuenta una nueva historia, a sabiendas de que ya estaba hecha, y de que, aun aportando algunas diminutas observaciones y novedades, no dispondrían de textos en la exclusiva posesión del sabio francés? ¿Contrahacer la obra de éste con alguna innovación que la desfigurase? Si la primera solución venía desaconsejada por una elemental economía de tiempo que dedicar a otras faenas, la segunda quedaba desechada por la conciencia profesional. No cabía más expediente que el que se ha seguido, o sea traducir la obra de ultrapuertos, tanto más cuanto que su ilustre autor es grande amigo de España, ha consagrado casi todos sus desvelos a escudriñar nuestro pasado musulmán y no ha escrito ni una línea que repugne a nuestro sentir, y sin contar, además, con que nos autorizó a modificar lo que se creyera conveniente. En estas condiciones emprendí la versión de la obra, que he procurado españolizar, con insignificantes retoques, lo mejor que ha estado en mi mano.*

Las incoherencias de García Gómez en este texto saltan a la vista y dejan en evidencia ciertos aspectos de interés. En primer lugar, hay una cuestión que llama poderosamente la atención en relación con la dedicación profesional del Arabismo. En efecto, quien de forma tan rotunda había declarado el cierre de la escuela de traductores de Toledo se encargó, al mismo tiempo, del traslado al castellano de la obra de

[26] Emilio GARCÍA GÓMEZ, "La trayectoria Omeya y la civilización de Córdoba", op. cit. pp. xi-xii.

Lévi-Provençal, mostrando, así, el escaso rigor de dicha proclamación, algo que, por otro lado, acredita su propia trayectoria académica, en la que no faltan importantes y, sin duda, excelentes traducciones de textos árabes andalusíes de todo tipo, literarios y cronísticos. Recordemos que el debut académico de García Gómez se había producido en 1930 con la edición de los *Poemas arabigoandaluces*, a los que se añadiría, en años posteriores, versiones de obras árabes muy importantes, tales como *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'îd al-Magribî* (1942) o *El collar de la paloma*, de Ibn Hazm de Córdoba (1952), e incluso fuentes cronísticas (*Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II*, 1967), por mencionar solo algunos.

Al margen de esta cuestión, hay otro aspecto que tal vez resulta incluso más revelador. En efecto, dice mucho de la alta toxicidad del contexto nacionalista del momento que García Gómez se sintiera forzado a tener que justificar una situación como la descrita. Ello parece hacer lícita la aplicación del aforismo latino *excusatio non petita accusatio manifesta*. Asimismo, llaman la atención las explicaciones con las que pretende justificar que el Arabismo español de la época, encabezado y dirigido por él mismo, parezca haber sido incapaz de realizar una contribución propia al mayor proyecto editorial de Historia de España realizado hasta esa fecha, oscilando entre el reconocimiento de la falta de capacidad (ausencia de historiadores entre los arabistas) y la excusa de la economía de tiempo.

García Gómez se esfuerza, además, en mitigar los posibles efectos de la condición extranjera del autor, enfatizando sus impecables credenciales 'nacionales': no sólo se trata de un 'grande amigo de España', sino que 'no ha escrito una línea que repugne a nuestro sentir'. En definitiva, el texto de Lévi-Provençal, venía a decir, se ajustaba a la perfección a los requisitos de una historia nacional, una historia de españoles para españoles.

3.2. La continuidad de la España musulmana en la época franquista

Esa historia no era sino la de la España musulmana, cuya mejor expresión en la época franquista se encuentra, precisamente, en la introducción que, con el título de 'La trayectoria Omeya y la civilización de Córdoba', Emilio

García Gómez redactó para el IV volumen de la Historia de España Menéndez Pidal. En realidad, se trata de una breve síntesis de apenas 25 páginas de extensión, si bien, a mi juicio, reúne dos elementos que lo convierten en ejemplo definitorio de la noción de 'España musulmana'. En primer lugar, el texto fue elaborado por quien, como él mismo no tenía inconveniente en reconocer, ejerció 'la jefatura de los arabistas españoles'[27], una autoconciencia que sólo desde una ingenua candidez podría calificarse de mera entelequia[28]. Por otro lado, se enmarca dentro de una obra de connotaciones tan especiales como la Historia de España Menéndez Pidal, el mayor esfuerzo colectivo de la historiografía españolista durante el siglo XX.

El principal objetivo de García Gómez en este texto radica en mostrar la profunda españolidad de al-Andalus, para lo cual se sirve de diversos expedientes, el más frecuente de los cuales consiste en mostrar la plena compatibilidad de ciertas realidades de la España musulmana con la de otros períodos de la historia nacional, mediante el establecimiento de paralelismos. Así lo hace, por ejemplo, al comentar la predilección de los Omeya por el malikismo y su hostilidad hacia otras formas de interpretación del Islam, que compara con la actitud de enemistad de la España católica hacia el protestantismo[29]:

> *Esta característica fundamental del Estado omeya casa perfectamente con las de casi todos los períodos de la accidentada historia hispánica. El mismo fervor que los españoles del Siglo de Oro habían de poner en la defensa de la doctrina católica frente a las herejías luteranas, lo ponían estos musulmanes ibéricos en opugnar, aferrados a la tradición y a los argumentos de autoridad, las innovaciones heréticas y las audacias intelectuales que fermentaban en la Mesopotamia de los abbasíes.*

[27] Emilio GARCÍA GÓMEZ, "Homenaje a Don Francisco Codera (1836-1917)", op. cit. p. 123.

[28] Bernabé LÓPEZ GARCÍA, "30 años de Arabismo español", op. cit., habla de unos Estudios Árabes 'excesivamente personalizados' en la figura de García Gómez, y no duda en emplear el concepto de 'mandarinazgo', para caracterizar su actuación, recordando el dato significativo de la supresión de la revista *Al-Andalus* tras su jubilación, lo que revela 'una concepción patrimonialista y negativa de la propiedad intelectual'.

[29] Emilio GARCÍA GÓMEZ, "La trayectoria Omeya y la civilización de Córdoba", op. cit. pp. xv-xvi.

Idéntica técnica utiliza al mencionar el obvio españolismo de la situación de división política durante la última etapa del Emirato, que no duda en calificar como 'cantonalismo'[30]:

> *Un devastador simún de particularismo, de cantonalismo (lacra que parece inherente a los corazones y a las tierras de España), sopla implacable y sin tregua sobre la península durante todos los días del Emirato omeya.*

Estos juegos de espejos son continuos en el texto de García Gómez, siempre equiparando una situación o personaje importante de al-Andalus con otro de la España católica. Así procede, por ejemplo, respecto al califa Abd al-Rahmân III y los Reyes Católicos: 'Como de la anárquica disolución de los tiempos de Enrique IV surge de pronto la pacificada y orgánica España de los Reyes Católicos, así el fragmentado Andalus (sic) de Abd Allâh se deja dócilmente recomponer en manos del singular monarca que fue su nieto predilecto Abd al-Rahman III'. Y de nuevo, a continuación, al citar el título del fundador del califato, *al-Nâsir li-dîn Allâh* ('el que protege la religión de Dios') no puede evitar añadir: 'una vez más este título nos hace evocar una versión musulmana de los Reyes Católicos, cuya Granada hubiese sido Bobastro'. De modo similar, comparará a su sucesor, al-Hakam II, con Felipe II, y de nuevo vuelve al paralelismo entre la contrarreforma católica y la defensa de la ortodoxia por los Omeyas de Córdoba, acentuando, aún más si cabe, la carga de esencialismo[31]:

> *Una vez más tocamos substratos profundísimos del alma ibérica y pensamos en Felipe II. Con el mismo fervor que éste defendió la causa católica contra luteranos y turcos, al-Hakam se erigió en paladín de la más rígida ortodoxia musulmana contra shiíes y filoshiíes. Y todo su pueblo lo acompañaba.*

En otros casos, García Gómez se limita a adoptar tradiciones ya acreditadas en el Arabismo español decimonónico, por ejemplo cuando hace

---

30 *Íbid.*, pp. xxi.

31 *Íbid.*, pp. xxiii, xxv y xxvi.

suya la perspectiva etnicista consistente en poner el acento en la relevancia histórica del fondo demográfico local, autóctono, de la población de al-Andalus, y en la naturaleza determinante de esa circunstancia a la hora de atribuir 'su verdadera fisonomía a la España musulmana', frente a la superficial 'lechada de cal' que representa la aportación foránea del Islam[32]:

> *Esta muchedumbre de buenos musulmanes, pero de españoles de raza, obedientes, por tanto, a otra psicología y a otros instintos atávicos, que muchas veces les enfrentaban con los invasores; este pueblo difuso, repuesto del primer silencio y al cabo consciente de su papel, formado por hombres que empiezan a hacer sonar en las crónicas sus viejos apellidos romances, apenas disimulados por la transliteración, es la que da su verdadera fisonomía a la España musulmana, fisonomía que hay que descubrir, en uno de los más apasionantes terrenos de la erudición moderna, bajo la uniforme lechada de cal con que a primera vista ha enmascarado el Islam todos los horizontes históricos a que se asomó.*

A la hora de la conclusión, García Gómez aborda de lleno el problema de la inserción de al-Andalus en la historia nacional, dicho en sus palabras, 'si la dominación musulmana en la península ibérica ha sido beneficiosa o dañina para la evolución nacional'. El arabista madrileño, que parece querer pasar de puntillas por este asunto, invoca a Américo Castro y concluye con unas palabras que ponderan los logros culturales del califato[33]:

> *Gracias al Califato de Córdoba, España ha podido insertar en su casi siempre dura y áspera historia páginas blancas y amables; ha conocido prematuramente una cultura que a veces nos parece increíble y que no tiene rival en Occidente hasta el Renacimiento, y ha servido de nexo entre las dos grandes civilizaciones medievales y de puente por el que han cruzado a Europa buena parte de los factores que habían de constituirla en guía de la Humanidad.*

---

32 *Íbid.*, p. xix.

33 *Íbid.*, pp. xxxv-xxxvi.

El fuerte esencialismo españolista que evidencia García Gómez en este texto resulta, en el fondo, prácticamente idéntico al que, pocos años más tarde, desarrolló Sánchez-Albornoz en su obra más conocida, *España, un enigma histórico*, publicada en 1957. Ello denota que, por debajo de los enfrentamientos y controversias que ambos mantuvieron, teñidas de personalismo pero, también, ligadas al acotamiento de parcelas privadas en el estudio del pasado, subyacía una común identidad de planteamientos de fondo, un marco ideológico e historiográfico presidido por un profundo españolismo.

Al mismo tiempo, ese esencialismo permite explicar que la noción de España musulmana pudiese adaptarse a la perfección al servicio de la causa nacionalcatólica en el marco cronológico de los comienzos del franquismo, como se encargó de mostrar otro de los portavoces autorizados del arabismo español.

3.3. La España musulmana al servicio del nacionalcatolicismo

Como hemos visto con anterioridad, la noción de España musulmana surgió a partir del siglo XIX como forma de contrarrestar el discurso excluyente inherente al paradigma nacionalcatólico de la Reconquista, en el que al-Andalus quedaba reducido a la condición de anti-España. Desde esta perspectiva, la idea de la España musulmana podría entenderse como la antítesis de la Reconquista: al-Andalus no sería ya la anti-España, sino, por el contrario, parte de la misma España.

Sin embargo, a pesar de esta apariencia contradictoria, Miguel Asín Palacios se encargó de demostrar que la idea de la España musulmana podía, eventualmente, convertirse en una fiel aliada del nacionalcatolicismo franquista. Para entender este fenómeno resulta necesario hacer referencia a la progresiva deriva conservadora experimentada por los principales representantes del Arabismo desde comienzos del siglo XX[34], un proceso que culminaría con la plena identificación de

---

34 Eduardo MANZANO MORENO, "La creación de un esencialismo, op. cit. pp. 27-28; Eduardo MANZANO MORENO, "*Desde el Sinaí de su arábiga erudición*", op. cit. p. 214, en contra de las pretensiones de J. T. Monroe respecto a la afinidad de los estudios árabes en España con las corrientes de pensamiento liberal y progresista. Ya con anterioridad, Pedro CHALMETA, "A guisa de prólogo", op. cit. p. 15, había matizado la idea del citado arabista norteamericano sobre la influencia del krausismo

los principales catedráticos de la época con la dictadura franquista[35], con la única salvedad de Salvador Vila Hernández, entonces rector de la Universidad de Granada, fusilado en Víznar con tan solo 32 años[36].

El arabista que supo poner la idea de España musulmana al servicio de la causa franquista fue el sacerdote aragonés Asín Palacios, entonces indiscutido maestro de la disciplina. En 1940, recién terminada la Guerra Civil, Asín publicó un célebre artículo que, bajo el título de 'Porqué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes', constituye un singular ejercicio historiográfico[37]. Su objetivo consiste en exponer las razones que, a su juicio, permiten comprender la aparente paradoja de que unos soldados musulmanes, los Regulares, colaborasen con un ejército, el franquista, que declaraba actuar en una Cruzada[38]. El primer argumento de Asín consiste en señalar que el ateísmo bolchevique constituye un enemigo común de cristianos y musulmanes, lo cual explica que ambos se unieran para luchar contra el gobierno de la República. A continuación, el arabista aragonés se esfuerza por reducir las diferencias entre el Islam y el Cristianismo, tanto desde el punto

sobre el Arabismo español. Más recientemente, coincide en el mismo diagnóstico Manuela MARÍN y otros, *Los epistolarios*, op. cit. p. 106, aunque matiza esta evolución ideológica señalando que el Arabismo no se llegará a identificar 'con las corrientes más integristas del catolicismo o con tendencias políticas de la derecha más radical'.

35 El caso más representativo al respecto es, sin duda, el de Cándido Ángel González Palencia, sobre cuya activa implicación en la dictadura véase Manuela MARÍN y otros, *Los epistolarios*, op. cit. pp. 259-299.

36 Mercedes DEL AMO, *Salvador Vila, el rector fusilado en Víznar*, Granada, Universidad, 2005. A su muerte, y la de Martínez Antuña, se refiere Asín en una carta fechada en junio de 1939 y dirigida al célebre químico y matemático belga George Sarton, considerado el fundador de la historia de la ciencia. Resulta espeluznante no sólo la forma distinta de aludir a la muerte de ambos, sino, sobre todo, su despectiva frialdad respecto a Vila, a quien ni siquiera menciona por su nombre: 'el reducido número de los arabistas españoles se ha reducido todavía más en estos tres años de guerra: el padre agustino del Escorial, Melchor Antuña, fue vilmente asesinado en agosto del año 1936. Algún otro arabista joven ha desaparecido también'. Véase Manuela MARÍN y otros, *Los epistolarios*, op. cit. p. 260. Obvio decir que, en tan reducido gremio como el de los Arabistas españoles de la época, todos sus integrantes se conocían personalmente: de hecho, Vila fue secretario del tribunal que juzgó la Tesis Doctoral de Martínez Antuña en 1933, cuyo ponente fue Asín

37 Miguel ASÍN PALACIOS, "Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes", *Boletín de la Universidad Central de Madrid*, 1-1 (1940), pp. 127-152, cito a través de la versión editada en Miguel ASÍN PALACIOS, *Obras escogidas*, Madrid, CSIC, 1946, 2 vols., II, pp. 125-152.

38 Recientemente la cineasta egipcia Amal Ramsis ha realizado el documental *You come from far away*, sobre los *más de mil* árabes que lucharon con la República, 'Los árabes que lucharon contra Franco', *El Mundo*, 2 mayo 2016: http://www.elmundo.es/cultura/2016/05/02/57278d0d22601d95368b4670.html.

de vista dogmático como ritual, con el fin de hacer más comprensible dicha colaboración.

Finalmente, Asín expone que la comunión de los soldados marroquíes con los franquistas tiene unas evidentes raíces históricas, basadas en un legado común, la cultura hispanoárabe, a la que tanto deben, a su juicio, tanto la civilización occidental como la España tradicional, y cuyo legado comparten los españoles y los musulmanes de Marruecos. Es aquí, por lo tanto, donde entra en juego la noción de 'España musulmana' como elemento que permite entender el apoyo de los marroquíes a lo que el autor no duda en denominar 'nuestra Causa'. La existencia de una hermandad espiritual e histórica entre los habitantes de ambos lados del Estrecho explica el apego de los Regulares marroquíes a la causa franquista[39].

Asín enumera las diversas manifestaciones de esa hermandad, empezando por la lengua española, que atesora 'un copioso caudal del voces árabes, familiares al oído marroquí', de tal modo que numerosos elementos y objetos de la vida diaria como nombres de lugar 'se expresan en nuestra lengua con voces calcadas del árabe vulgar español, gemelo del marroquí'.

A continuación menciona los nombres de algunos de los más ilustres pensadores de la España medieval, tales como Avempace, Ibn Tufayl o Averroes, los cuales 'fueron marroquíes por residencia, tanto como españoles por su cuna', de tal modo que 'la gloria internacional que con su ciencia conquistaron para nuestra patria, recae también sobre el Magreb'.

Asimismo, esa hermandad se manifiesta en el plano artístico, arquitectónico, como revela la similitud entre 'los maravillosos monumentos que nos legaron los alarifes hispanoárabes', emparentados con 'las mezquitas, alminares y palacios de Marruecos', citando explícitamente los alminares almohades de la Giralda, la torre de Hasan de Rabat y la Kutubiyya de Marrakech.

Otros ámbitos de esa 'hermandad' que Asín contempla son la música y la literatura. Respecto a la primera, señala la similitud de los cánticos populares de los labriegos castellanos o andaluces con 'la arcaica música

---

39 Miguel ASÍN PALACIOS, "Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes", op. cit. pp. 146-149.

andalusí con que en Tetuán y Larache se festejan bodas y otros regocijos familiares'. En cuanto a la literatura, ámbito en el que el autor era un consumado especialista, no deja de ponderar 'cuánto deben nuestras letras medievales y las de toda Europa a los modelos arábigos, orientales y andaluces', desde las *Cantigas* de Alfonso el Sabio a la *Divina Comedia* de Dante.

La conclusión no puede, por lo tanto, resultar más evidente. A la luz de tales ejemplos, la hermandad entre españoles y marroquíes, forjada a través de los siglos de presencia musulmana en la Península, permite al arabista aragonés afirmar que 'una misma cultura ancestral ha dejado en el alma de la común raza hispana, a que ellos y nosotros pertenecemos, su sedimento subconsciente'[40].

En el discurso nacionalcatólico, el Islam ha desempeñado tradicionalmente el papel del enemigo exterior cuya invasión desvió a España de su destino católico. En cambio, Asín da un giro de 180° a este discurso y desarrolla una argumentación totalmente distinta. Partiendo de la idea de la España musulmana, plantea la existencia de una idealizada hermandad entre cristianos peninsulares y musulmanes magrebíes que habría ayudado a Franco a restaurar el catolicismo en España, amenazado por el ateísmo de la República. El arabista académico moldea, así, el concepto de España musulmana para ponerlo al servicio de lo que su ideología católica le exige, la causa franquista.

Se trata, sin duda, de una de las adaptaciones historiográficas más originales que se han registrado en la evolución del Arabismo y del Medievalismo españoles. Un ejemplo palmario de instrumentalización del pasado como forma de legitimación del presente. Como afirma Eduardo Manzano al hilo del artículo de Asín, la utilidad de las visiones esencialistas de la historia radica, precisamente, en que son susceptibles de ser utilizadas para legitimar cualquier ideología, por indefendible que ésta sea[41]. La inverosímil, aunque extraordinaria, pirueta historiográfica de Asín Palacios convirtiendo la España musulmana en herramienta de legitimación y exaltación del nacionalcatolicismo constituye un excelente ejemplo de una práctica que el franquismo desarrolló de manera intensa, la apropiación del pasado como forma de justificar el presente.

---

40 *Íbid.*, p. 149.

41 Eduardo MANZANO, "La creación de un esencialismo", op. cit. p. 34.